



Maria de Lourdes
Sirgado Ganho

O essencial sobre
SANTO ANTÓNIO
DE LISBOA

IMPrensa NACIONAL-CASA DA MOEDA

INTRODUÇÃO

Ao redigirmos este pequeno estudo O Essencial sobre Santo António de Lisboa fomos guiados por uma dupla intenção: por um lado, mostrar que estamos perante um Doutor da Igreja, daí decorrendo a preocupação em salientar alguns traços mais significativos do seu pensamento teológico, alicerçado em bases filosóficas, o qual está expresso na sua obra constituída na totalidade por sermões; por outro, referir o santo popular, das festas, da devoção, dos milagres, mostrando que ambos os perfis se complementam e correspondem a facetas de uma mesma personalidade.

Santo António de Lisboa e de Pádua é, verdadeiramente, o santo mais universal, pois é aquele cuja presença é marcante em todo o mundo.

O nosso contributo pretende ser uma iniciação a esse universo tão pessoal, acrisolado no franciscanismo. Além disso, apresentamos uma bibliografia que permite, a quem o deseje, encetar um estudo rigoroso e aprofundado acerca desta figura ímpar da cultura portuguesa e da Igreja.

A VIDA

Santo António nasceu em Lisboa, junto à catedral da cidade, onde hoje se ergue a Igreja de Santo António, construída em sua honra, no local em que se situava a casa paterna, muito perto do lanço ocidental da cerca moura. Segundo as mais recentes investigações sobre a data do seu nascimento, terá nascido em 1192 (embora a data considerada até há pouco tempo fosse 1195). Foi baptizado uma semana depois, de acordo com o costume da época, na Sé de Lisboa e os seus pais deram-lhe o nome de Fernando.

Filho de Martim e de Teresa, gente abastada e com influência na cidade, desde os primeiros anos da sua vida foi educado por sua mãe, em sintonia com as práticas cristãs. Com 7 ou 8 anos de idade ingressou na escola anexa à Catedral de Lisboa, onde estudou as primeiras letras. Aí também foi menino de coro.

Aquando da tomada de Lisboa em 1147, D. Afonso Henriques nomeou como bispo da cidade um inglês, Gilbert Hastings, homem muito instruído nas letras sagradas e que conferiu um cunho cultural ao seu bispado.

Além disso, o III Concílio de Latrão, celebrado em 1179, tinha consagrado como obrigatória, em todas as escolas catedrais, a existência de um mestre-escola, com a finalidade de ministrar instrução religiosa ao clero e a crianças em idade escolar. Desta escola anexa à Sé de Lisboa e da sua biblioteca pouco se conhece de concreto, pois toda a documentação se perdeu na altura do terramoto de 1755, que destruiu muito desta parte da cidade. Sabe-se, contudo, que nestas escolas existiam obras de carácter predominantemente religioso, mas também possuíam obras escolares e pedagógicas. No entanto, também se estudava gramática, retórica, música e aritmética.

Fernando Martins, pois é este o seu nome antes de se tornar franciscano, estudou nesta escola catedral as primeiras letras, tomando contacto com a cultura religiosa, que tão relevante iria ser no decorrer da sua vida.

Segundo a primeira biografia, intitulada *Legenda Prima* ou *Assidua*, redigida logo após a sua morte por confrades que o conheciam bem, Fernando Martins ingressou, depois destes primeiros estudos, no Mosteiro de São Vicente de Fora, em Lisboa, de cônegos regrantes de Santo Agostinho, onde passou aproximadamente dois

anos. As constantes solicitações de amigos e de familiares não lhe permitiam a tranquilidade necessária para se dedicar à vida de estudo e de meditação religiosa que tanto desejava. Em seguida transfere-se para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, também de cónegos regnantes de Santo Agostinho, onde permaneceu cerca de nove anos, na paz e tranquilidade que o lugar propiciava, permitindo-lhe, como era seu desejo explícito, dedicar-se ao estudo, à oração e à reflexão, já iniciados em Lisboa.

Na Livraria do Mosteiro de Santa Cruz o Santo encontrou as obras de referência fundamentais que estão na base da sua apurada formação intelectual e que nos permitem afirmar, sem sombra de dúvida, que a sua sólida e bem estruturada cultura teológica é claramente portuguesa, no sentido de ter sido adquirida em Portugal, ainda que mais tarde, em Itália, como franciscano, a tivesse actualizado à luz de novos dados e da própria vivência da espiritualidade franciscana.

O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, na época em que o Santo aí viveu, era considerado um dos mais prestigiados centros de cultura monástica, ombreando em prestígio com outros centros europeus, como a Escola de Paris, com a qual mantinha contactos estreitos.

Neste momento uma pergunta emerge: que leva o cónego regnante de Santo Agostinho, dedicado ao saber e às tarefas monásticas, a abandonar este Mosteiro e a abraçar o franciscanismo nascente, cuja mensagem evangélica

ainda estava pouco divulgada e não contemplava o estudo, que o Santo tanto apreciava; que o leva a abandonar os cónegos regrantes de Santo Agostinho e a trocar o nome de baptismo Fernando pelo de António, com o qual passou a ser conhecido?

A resposta não é linear, mas certamente foi tocado pela espiritualidade e mensagem, ainda que simples, dos primeiros franciscanos que, vindos de Itália, batiam à porta do rico Mosteiro de Santa Cruz a pedir esmola, e que ao mesmo tempo davam a conhecer a mensagem apostólica de São Francisco de Assis.

Com efeito, em 1219, passaram por Coimbra, a caminho de Marrocos, cinco frades, cuja intenção era a de evangelizarem os mouros. Ora, o facto de estes terem sido martirizados no Norte de África e degolados, em 16 de Janeiro de 1220, pelo Miramolim, e de terem sido trazidos para Coimbra os seus restos mortais, cujas relíquias ainda hoje se encontram na Igreja de Santa Cruz, conduz o cónego regrante Fernando Martins a tomar a decisão, certamente já esboçada interiormente, de seguir as pisadas destes cinco protomártires franciscanos.

Fortemente impressionado por um tal exemplo de amor missionário, resolve trocar o hábito de cónego regrante pelo simples e pobre hábito de burel de frade menor, propondo-se seguir as pisadas dos martirizados, que tinham partido para evangelizar. Deste modo, é acolhido no Convento dos Olivais, em Coimbra, para em seguida partir para o Norte de África.

Também ele se dirige a Marrocos, mas aí adoece e vê-se obrigado a regressar de barco. Segundo a *Legenda Prima*, uma tempestade levanta-se e arrasta a embarcação para as costas da Sicília, na Itália. António desembarca e acaba por se dirigir ao importantíssimo Capítulo das Es-teiras em Assis, que reuniu a maior parte dos franciscanos vindos de todas as partes da Europa, a fim de se encontrarem com o seu luzeiro, irmão Francisco. Nesta altura, António tem cerca de 30 anos.

Chegado como um desconhecido e simples frade menor, após o termo do Capítulo, vai com alguns confrades para Monte Paulo, lugar ermo, onde leva uma vida austera e simples, dedicada à oração e à ajuda aos confrades. É este o momento de reflexão intensa, de asseguramento interior da sua vida como frade menor.

De carácter solitário e silencioso, mas amável, um dia é solicitado a dizer algumas palavras, em Forlì (1222), por ocasião de ordenações. Revela-se, então, o seu vasto saber, bem como os seus notáveis dons como pregador.

É este o momento a partir do qual a sua vida vai sofrer uma profunda alteração. Desconhecido de todos até ali, o saber de carácter teológico-escriturístico pacientemente adquirido em Portugal, aliado à sua veia de grande pregador, tiram-no do anonimato em que vivia. Podemos afirmar com segurança que começa aqui a sua vida pública. O seu saber teológico é posto ao serviço do franciscanismo

nascente, que nesta altura não possuía nem bibliotecas, nem mestres. António é, verdadeiramente, o primeiro mestre de Teologia da Ordem Franciscana e como tal indicado pelo próprio fundador no final de 1223.

A sua actividade como pregador vai exercer-se na Itália e no Sul de França, com grande sucesso. Por isso, é designado para, mediante a pregação, vencer as heresias dos catáros e albigenses. De palavra fácil, suave e convincente, a sua atitude para com os hereges é a de procurar convencer pelo poder da palavra, sem violência, mas de um modo incisivo e persistente. Ficou conhecido como o «martelo dos heréticos», devido a esta sua capacidade de persuasão. Mas nem sempre estes o escutaram, pelo menos nos primeiros tempos de pregação, tal como mostra a *florinha* do *Sermão aos Peixes*.

De saúde débil e devido ao facto de a sua vida pública ser deveras esgotante, sente que necessita de descansar. Escolhe a casa do conde Tiso, em Campo de Sampiero, onde existe uma velha noqueira, de grandes ramadas. Aí é construída uma espécie de cela, que o acolhe durante o dia. Está-se em Maio de 1231.

A sua saúde vai-se degradando e em 13 de Junho de 1231, sentindo a chegada da «irmã» morte, pede para o levarem para Pádua, onde queria ser sepultado. Morre pelo caminho, em Arcela, mas acaba por ser sepultado em Pádua. As crianças da cidade correram pelas ruas anunciando «morreu o Santo».

A OBRA

A obra de Santo António é constituída, na sua totalidade, por sermões, os *Sermones Dominicales* (que acabou) e os *Sermones Festivi* (que ficaram por acabar). António chamou-lhes *Opus Evangeliorum*, ou seja, *A Obra dos Evangelhos*.

Estes foram redigidos em Itália, a pedido dos confrades, com a intenção de os ajudar na pregação. Neste momento, a hipótese colocada por R. Manselli em 1981, de terem sido redigidos em Portugal enquanto cónego regente de Santo Agostinho, foi ultrapassada (cf. R. Manselli). Sabe-se que estes foram redigidos em Itália, claro que com o saber adquirido, fundamentalmente, nos mosteiros portugueses, embora actualizado pelo seu franciscanismo. Com efeito, eles constituem um manual ou guia para pregadores franciscanos, os quais, não sendo mestres, necessitavam de um suporte teológico para as suas prédicas de carácter popular (cf. A. Rigon).

Os sermões antonianos são, indubitavelmente, de tipo douto, e isto significa que só indirectamente visavam um público, e dão conta do alto nível da sua cultura, que articula diferentes níveis de saber: filosófico, teológico e místico. Os seus sermões correspondem às exigências da *ars praedicandi*, portanto são bem estruturados e, além disso, não se destinavam a ser pregados directamente, mas eram uma espécie de modelos que depois de serem desenvolvidos davam lugar a sermões predicáveis, a que

correspondia a *ars concionandi*, conforme pôs em evidência Francisco da Gama Caeiro na sua obra de referência fundamental sobre o pensamento do Santo.

No «Prólogo» aos *sermões* António dá-nos as coordenadas que permitem entender a sua exegese, em sintonia com a sua época. O método de interpretação da Sagrada Escritura fundava-se na consideração de que o sentido literal não era suficiente para a compreender em toda a sua profundidade. Ora, esta problemática era muito importante, dado que a Sagrada Escritura era uma referência obrigatória pela qual passava toda a concepção de mundo na Idade Média: «Não conhece as letras quem ignora a Escritura Sagrada.»

Se grande parte da sabedoria se encontrava na Sagrada Escritura, então, era necessário interpretá-la à luz de uma atitude unificante do Antigo e Novo Testamentos, por isso pratica o método das concordâncias. Além disso, a exegese da Bíblia implica o poder da palavra, a sua força, enquanto instrumento de recondução do homem a Deus. Mas a palavra comporta uma sobredeterminação semântica, ou seja, o problema do carácter equívoco da própria palavra, enquanto fundamento da multiplicidade de sentidos.

Assim, é partindo da dialéctica da letra e do espírito, presente na Sacra Página, que se pode compreender a sua posição exegetica. Uma análise da obra mostra que os quatro sentidos, tradicionais até ao surgir da escolástica, estão presentes: o sentido literal ou histórico tem de ser

acompanhado pelos três sentidos espirituais, a saber: alegórico, tropológico-moral e anagógico. Por isso diz-nos no «Prólogo»: «Hevilat interpreta-se parturiente e significa a Sagrada Escritura, a qual é como a terra, que primeiramente produz a erva, depois a espiga e, finalmente, o grão maduro na espiga. A erva constitui a alegoria, que edifica a fé, segundo o dito: *Produza a terra erva verdejante*, na espiga, chamada assim de *spiculus* (ponta), entende-se a moralidade, que informa os costumes e com a sua doçura traspassa e fere o ânimo; no grão maduro figura-se a anagogia, que trata da plenitude do gozo e da felicidade angélica.»

O sentido *literal* ou *histórico* liga-se, fundamentalmente, ao Antigo Testamento, o *alegórico* é cristológico, o *tropológico-moral*, pelo qual se veicula a moralidade, é o mais importante na economia dos *sermões*, tendo em conta a função destes, o *anagógico* é o sentido que tem por objectivo reconduzir a alma até Deus mediante a contemplação; este sentido pressupõe uma iniciação e um aperfeiçoamento espiritual que a mística privilegia. O menos usado na sua obra é o primeiro; os que são mais relevantes, em função dos objectivos a atingir, são os sentidos cristológico e tropológico-moral; o anagógico está intimamente relacionado com a sua estatura de místico.

Santo António tem como intenção central alcançar a verdade. Deste modo, utiliza o método das concordâncias, que consiste em estabelecer semelhanças entre os textos

bíblicos com o objectivo de atingir uma sua compreensão mais alargada. Este método apresenta-se como o coração da sua exegese, embora em estreita relação com os quatro sentidos exegeticos acima mencionados. Assim sendo, desenvolve uma hermenêutica da Sagrada Escritura fundada em métodos rigorosos. Ora, esta hermenêutica é característica da exegese das escolas, a qual surge a partir do ensino ministrado nas escolas urbanas, as quais conferem uma grande importância à interpretação espiritual, contrapondo, aos extensos comentários da exegese monástica, os comentários mais breves e bem estruturados, que, simultaneamente, anunciam a exegese universitária, que só se desenvolverá um pouco mais tarde (cf. G. Dahan).

Refere o Santo ainda no «Prólogo»: «Coligi estas matérias e concordei entre si, segundo o que me concedeu a graça divina e consentiu a frágil veia da minha ciência pequenina e pobrezinha, recolhendo com a moabita Rute, no campo de Booz, por detrás dos ceifeiros, as espigas deixadas. Fi-lo com medo e pudor, porque me sentia insuficiente para tamanha e inoportuna responsabilidade; venceram-me, porém, os pedidos e o amor dos confrades, que a tal empresa me impeliam. E para que a vastidão do assunto e a variedade das concordâncias não gerassem a confusão e o esquecimento no espírito do leitor, dividimos os Evangelhos em cláusulas, conforme Deus nos inspirou, e com cada uma delas fizemos concordar as partes

do facto histórico e as da Epístola. Expusemos algumas vezes mais diffusamente os Evangelhos e os factos históricos; fomos sumário, mais breve e resumido no Intróito e na Epístola, a fim de que o excesso das palavras não causasse estrago e fastio; de facto, é tarefa sumamente difícil recolher matéria muito vasta em discurso breve e útil.»

Mas o Santo, que apenas nos deixou sermões de tipo douto, tal como São Francisco, pregou sermões populares, a que correspondia a *ars concionandi*, ou seja, a arte de captar a atenção de uma assembleia.

Na biografia *Rigaldina* conta-se o milagre dos «Doze ladrões»: estes, que viviam nos bosques roubando e agredindo os que passavam, sabendo da sua fama como pregador, resolveram também ir escutá-lo. Disfarçados integram-se na multidão e, ao ouvi-lo pregar, são assaltados pelo remorso e no final da pregação confessam-se ao Santo, prometendo não voltar à vida anterior. António escuta-os, perdoa-lhes, impõe-lhes uma penitência e pede-lhes que abandonem a vida de ladrões. Conta a lenda que uns voltaram à vida anterior, mas que a maioria se regenerou e passou a viver rectamente.

Os pobres, os humildes, os ladrões, os hereges, encontram acolhimento na sua palavra, que reconduz a Deus, mediante o apelo a que o homem caminhe de virtude em virtude, tendo em vista uma perfeição feita à imagem e semelhança de Deus.

O DOUTOR DA IGREJA

Santo António é conhecido, fundamentalmente, como um santo de cariz popular. Contudo, já em vida era bem saliente a sua faceta de teólogo, pregador e místico, que permite que este santo português seja considerado na Ordem Franciscana como o seu primeiro leitor, ou mestre de Teologia.

São Francisco de Assis tinha dado um ideal ao homem: amar Deus, o próximo e a natureza. No entanto, por se ter apercebido que o estudo pode afastar o religioso do que é essencial, isto é, da oração, da penitência, do amor ao próximo que sofre, aspectos particulares do amor fundamental a Deus, São Francisco é relutante à entrada do estudo na Ordem Seráfica, privilegiando o trabalho manual. Mas vai abrir uma excepção e permite que Frei António, devido à profundidade do seu saber e santidade, em sintonia com os preceitos da Regra, ensine Teologia aos confrades.

Na «Carta a Santo António» confirma: «Ao irmão António, meu bispo, o irmão Francisco envia saudações. Tenho gosto em que ensines aos irmãos a Sagrada Teologia, desde que, com o estudo, não se extinga neles o espírito da santa oração e devoção, como está escrito na Regra.» Como nos diz Luciano Bertazzo, esta Carta, no que diz respeito à questão do estudo, «foi uma reviravolta na Ordem» (cf. L. Bertazzo). Segundo Claudio Leonardi a expressão «meu bispo», que tem sido interpretada de

diferentes modos, indica, sobretudo, o reconhecimento, por parte de São Francisco, de que o Santo é um pregador por excelência (cf. C. Leonardi).

Com o Santo e a sua visão do mundo marcada pela via platónico-agostiniana, temos o primeiro elo dessa corrente franciscana, que São Boaventura tão bem soube teorizar e que permite afirmar que o franciscanismo, nos seus traços mais profundos, é platónico-agostiniano, ainda que não esqueça a herança de Aristóteles.

Gregório IX, o papa que o canonizou, num processo que durou menos de um ano e que foi o mais rápido da história no que diz respeito a canonizações, ao ouvi-lo pregar chamou-lhe «arca do testamento», sinal inequívoco de reconhecimento do seu profundo saber teológico-escuritístico, pacientemente adquirido nos mosteiros portugueses de São Vicente de Fora em Lisboa e de Santa Cruz de Coimbra.

Saber sólido que mais tarde, em sintonia com o espírito do franciscanismo, actualizou na sua constante itinerância no Sul de França e em Itália, onde pregou, procurando, muitas vezes pela arte da persuasão, combater as heresias.

Conhecido em vida pelo saber e santidade, a sua proclamação formal como Doutor da Igreja é feita em 16 de Janeiro de 1946, pelo papa Pio XII, com a bula *Exulta Lusitania Felix*. Para se ser considerado Doutor da Igreja é necessário possuir-se santidade de vida, ortodoxia con-

firmada, obra escrita com um pensamento teológico profundo e oficialmente aceite pela Igreja.

O nosso Santo, o único Doutor da Igreja português, como já foi mencionado, chamou à sua obra *Opus Evangeliorum*, de tal modo que aquando da sua proclamação oficial passou a ser denominado por Doutor Evangélico, como reconhecimento deste seu traço distintivo, relativamente a outros santos.

A sua obra, redigida a 800 anos da nossa contemporaneidade, tem um valor intrínseco, que fez dela uma referência constante para a pregação franciscana da geração posterior à sua. Mas também em Portugal, desde muito cedo, surgem menções ao valor do pensamento antoniano. De facto, o dominicano Frei Paio de Coimbra em 1249, apenas dezoito anos após a sua morte, já o refere nos seus sermões.

Muito interessante, porém, é a invocação que o jesuíta Padre António Vieira faz da figura modelar de Santo António, dedicando-lhe nove sermões. Destes destacamos o *Sermão aos Peixes*, de 13 de Junho de 1654, estabelecendo um paralelismo entre a situação de Frei António em Rimini e a sua no Maranhão. Com efeito, o primeiro, porque os homens não o queriam escutar, voltou-se para a natureza e encontrou nos peixes do mar ouvintes atentos, que davam o assentimento à sua pregação.

António Vieira sente que está nessa mesma situação, na medida em que procura defender a liberdade dos ín-

dios do Brasil, frente aos colonos que os exploravam e que também o não escutavam, sendo por isso preferível pregar aos peixes, tal como Santo António o tinha feito.

No século XVIII, o oratoriano Padre Teodoro de Almeida e o franciscano Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas reconhecem Santo António como uma figura esclarecida e douta, que podia ser, no espírito de renovação das ideias no Portugal iluminista, um modelo devido à santidade de vida e profundidade do saber, virtudes que esta época privilegiava.

No século XX o franciscano Fernando Félix Lopes redige uma biografia profunda e minuciosa do Santo, bem como Francisco da Gama Caeiro, com a obra sobre o pensamento filosófico, teológico e místico, faz desta nossa figura ímpar da cultura portuguesa o projecto da sua vida, incrementando com o seu trabalho de investigação outros estudos sobre o Santo.

AS FONTES DO SEU PENSAMENTO

A partir da biografia de Santo António, podemos verificar que a maior parte da sua vida foi passada em Portugal, partindo com cerca de 30 anos para Itália, portanto já numa idade de maturidade intelectual. Assim sendo, é natural que a sua formação teológica seja de matriz predominantemente portuguesa. Nesse sentido, as fontes do

seu pensamento dependem, na sua essência, dos estudos e das leituras que terá realizado, no âmbito das instituições a que pertenceu.

A sua cultura e saber dependem do ensino ministrado na Escola Anexa à Catedral de Lisboa, no Mosteiro de São Vicente de Fora e no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Nestes centros estudou as fontes bíblicas, patrísticas, bem como a enciclopédia medieval.

Se analisarmos os índices quer da edição crítica de Pádua, quer da edição portuguesa dos seus *sermões*, verificamos quais os autores que mais o influenciaram. Além disso, e tal como mostrou Francisco da Gama Caeiro, os inventários existentes das Livrarias de São Vicente de Fora e de Santa Cruz de Coimbra permitem compreender qual a sua formação, bem como a vida intelectual destes dois centros, tão determinantes para a redacção da sua obra.

Santo Agostinho é, sem sombra de dúvida, o seu mestre espiritual, não só porque era o patrono da Ordem dos Cónegos Regrantes, a que pertencia, mas também pela afinidade de sensibilidade e preocupações religiosas. De facto, António refere muitos textos de Santo Agostinho, sendo o autor mais citado, e revelando-se, após uma análise aprofundada, como a ossatura da sua visão filosófico-teológica.

Contudo, outros autores exerceram influência sobre o seu pensamento. De um modo sucinto, há que mencionar São Gregório Magno, São Bernardo de Claraval, que é

fundamental para a consolidação da sua cultura monástica, Ricardo e Hugo de São Vítor, sendo o primeiro claramente o seu mentor místico. No que diz respeito à enciclopédia medieval, Santo Isidoro de Sevilha é uma fonte importantíssima. Também reproduz textos da obra de Pedro Lombardo *Sentenças*, assim como da *História Escolástica* de Pedro Comestor.

Muitas outras referências nos seus *sermões* permitem compreender que as obras existentes nestes dois centros monásticos foram fundamentais para o seu profundo conhecimento teológico-escuritístico.

No entanto, Santo António é um homem aberto e sensível às preocupações do seu tempo, sendo paradigmático desta sua atenção a menção que faz à obra de Aristóteles, sobretudo aos *Libri Naturales*, bem como a atenção à natureza. Este conhecimento de Aristóteles adquiriu-o já como franciscano, numa inequívoca actualização de conhecimentos aquando do seu tempo de pregador em Itália e Sul de França, momento também em que é mestre de Teologia e que coincide com a redacção dos *sermões*. De facto, o contacto com a obra de Aristóteles dá-se por via de um manuscrito que circula livremente no Sul de França, enquanto este estava proibido em Paris.

As fontes do seu pensamento reflectem-se na sua obra, que, de certo modo, articula três domínios de saber: filosofia, teologia e mística. No entanto, estes domínios aparecem fundidos nos *sermões*, no sentido em que não há clarificação de conceitos, não há pensamento categorial,

pois a preocupação é a pregação, a qual implica um travejamento filosófico como apoio necessário para a teologia, considerada o saber dos saberes.

A importância que confere ao pensamento de Santo Agostinho, de São Gregório Magno e de São Bernardo de Claraval permitem integrar o Santo na corrente platónico-agostiniana, a qual marca teologicamente o franciscanismo nascente e os seus posteriores desenvolvimentos (cf. F. G. Caeiro).

O PENSAMENTO

Santo António é, fundamentalmente, um pregador, um teólogo e um místico franciscano, cujo pensamento está alicerçado em bases filosóficas. Os *sermões* dão conta quer das problemáticas filosóficas, quer das teológicas, do início do século XIII, numa atitude de aproximação e diferença relativamente à escolástica.

No contexto desta obra, parece-nos ser interessante chamar a atenção para alguns aspectos do seu pensamento, como, por exemplo: natureza, antropologia, cristologia e mística. Frei António é franciscano e, por isso, não é de admirar que o seu pensamento espelhe, de um modo muito claro, o amor à natureza, como possuidora de uma dignidade própria e em sintonia com o próprio homem, ao próximo, centrado na humanidade de Cristo encarnado, a Deus, mediante a contemplação divina e as obras terrenas da perfeição.

NATUREZA

Na Idade Média surgiram muitos tratados sobre a «natureza das coisas»; no entanto, até ao século XI a mundividência medieval perspectivou a natureza de um ponto de vista simbólico e religioso, recusando a vã curiosidade no que diz respeito ao mundo natural. Santo Agostinho representa, paradigmaticamente, esta atitude, na medida em que investiu de sacralidade a natureza, a qual só tinha sentido em função de uma leitura simbólica e religiosa. Este santo privilegiava e valorizava uma via de interioridade que permitia a relação directa homem-Deus. Assim sendo, conhecer Deus pela mediação do universo era sempre algo indirecto, mediatizado.

Tanto Santo Isidoro de Sevilha, uma das mais importantes fontes sobre a natureza para Santo António, como Rábano Mauro, que escreveram acerca do mundo natural, consideravam que este se prestava a um uso tropológico. Nesse sentido, a natureza era concebida como um *vestigium* de Deus.

Uma modificação, porém, se vai dar a partir do século XII: o universo começa a ser encarado não apenas como símbolo, mas também como tendo um valor próprio. A Escola de Chartres começa a desligar o estudo da natureza de uma explicação teológica, apontando para o despertar de uma razão científica.

Como mostrou Francisco da Gama Caeiro, coexistem estas duas atitudes nos sermões antonianos, uma ligada à

visão tradicional, outra que indica já os novos caminhos que irão desenvolver-se e eclodir no Renascimento, como afirmação inequívoca de uma razão natural. Diz-nos Gama Caeiro: «é certo situar-se Santo António como o introdutor dos estudos entre franciscanos, na raiz de uma atitude que havia de revelar seguidamente toda a sua fecundidade na corrente bipartida entre São Boaventura e Rogério Bacon — por um lado, a construção simbólica de um caminho que é *signum*, por outro a observação directa e amorosa da *Natureza* como realidade concreta, magnífica, contemplada sem desconfiança nem temor, porque obra da criação divina e espelho de Deus» (F. G. Caeiro).

Com o franciscanismo surge, sem dúvida alguma, um claro optimismo relativamente ao papel desempenhado pelo mundo natural. São Francisco de Assis, tanto no *Cântico das Criaturas*, como nas sua orações, e também tal como o demonstram as *florinhas*, assume uma atitude nova para com a natureza, de tal modo que a considerava sua irmã. Esta atitude será decisiva na posterior evolução espiritual da Ordem Franciscana, será um traço que a distingue, por exemplo, dos dominicanos, também mendicantes, com idênticas preocupações relativamente ao papel a desempenhar relativamente ao próximo, mas sem esta atitude de valorização do mundo natural.

Em Santo António de Lisboa, todo este ambiente cultural reflecte-se positivamente: as fontes de erudição, marcadas pela atitude agostiniana, por Isidoro de Sevilha, Rábano Mauro, Solino, Plínio, o Velho, e Aristóteles, bem

como a sua sensibilidade enformada pelo franciscano amor à natureza.

É precisamente a partir desta rede de influências que podemos compreender as inúmeras referências, na sua obra sermonística, ao mundo mineral, vegetal e animal. A natureza presta-se a um uso tropológico, como no seguinte exemplo: «murta é arbusto de bom odor, com virtudes sedativas. Chama-se murta por ser mais própria das margens do rio. Murta significa a pureza do justo de bom odor quanto ao próximo, de virtude sedativa quanto a si mesmo. Desenvolve-se mais facilmente nas margens, ou seja, no coração compungido».

Está-se perante o recurso, recorrente, às fontes do saber natural: o Santo usa a ciência da época, tal como lhe ofereciam os bestiários, lapidários e enciclopédias, sustentado, em nosso entender, por uma franciscana e também antoniana sensibilidade à natureza. Mas, sem dúvida, que se está já a caminho da concepção de natureza tal como R. Bacon a interpretou, o qual, segundo Agostino Gemelli, na sua obra *Il Francescanesimo*, «transformou o amor pelas criaturas em observação científica [...] e com germines franciscanos começou a outorgar à própria ciência uma vida autónoma».

O Santo surge-nos como mediador entre São Francisco e Rogério Bacon, sendo o primeiro franciscano a reflectir, de um modo erudito e teórico, sobre aquilo que para o Poverello era uma vivência. Mas que pressupõe tal atitude? Fundamentalmente, que entre o homem, concebido

como microcosmos, e o macrocosmos se estabelece uma harmonia. A natureza permite compreender a realidade humana, como já foi mencionado, a propósito da concepção de *homo vero microcosmo*, estabelecendo-se comparações, analogias, semelhanças. Mas ela é, também, um modo de a realidade divina se dar a conhecer.

As razões pelas quais inseriu tantas referências ao mundo da natureza nos seus *sermões*, explicitou-as no «Prólogo» dos mesmos: «e por isso, para que a palavra de Deus, com dano das suas almas, não lhes merecesse desprezo e enfado, no princípio de cada Evangelho pusemos um prólogo correspondente ao mesmo Evangelho, e inserimos no mesmo trabalho uma exposição moral sobre a natureza das coisas e de animais e etimologias de vocábulos» (*O. C.*, I, p. 6).

De facto, este recurso permitia uma preparação para a pregação dos confrades, tornava os sermões mais atraentes relativamente aos seus destinatários, era suporte para outros sentidos, como, por exemplo, o moral e o anagógico.

Mas a natureza possui uma dignidade própria, ela é admirável criatura e, nesse sentido, deve ser respeitada porque obra do Criador. Tomando Deus, metaforicamente, como *artifex*, diz-nos: «a sabedoria do artista resplandece na matéria» (*O. C.*, II, p. 446). Ora, isto significa que Santo António se coloca no interior de uma unidade de criação, a qual lhe permite compreender a inestimável harmonia que se estabelece entre a natureza e os seres que a habitam, o homem e Deus.

Esta harmonia preserva-se mediante o respeito, a afirmação da dignidade e do amor relativamente a toda a criação, desde o ser mais inferior na hierarquia, até ao mais superior. Não será que vemos aqui desenhar-se essa problemática tão actual da valorização da bio-diversidade, em que o homem deve assumir o papel de ser o seu *curator*?

ANTROPOLOGIA

No que diz respeito à questão antropológica, começaremos por afirmar que a sua concepção de homem reflecte, por um lado, a atmosfera agostiniana, na contraposição que apresenta entre homem decaído e homem predilecto, por outro, supera esta visão mediante um optimismo antropológico, que tem na encarnação de Cristo o seu fundamento valorativo (como aliás iremos ver) e que aponta para a tese da união da alma e do corpo.

Nesse sentido, a exposição desta problemática nortear-se-á por duas afirmações que são centrais para uma compreensão da sua antropologia:

- o homem é um microcosmos;
- o homem é *imago Dei*.

Como microcosmos é assegurada a inserção humana no mundo natural, enquanto *imago Dei*, a sua participação no espiritual.

Assim, para interpretarmos a sua posição antropológica serão salientados quatro pontos, fundamentais para o esclarecimento desta problemática, a saber: a inserção do homem no mundo; a subjectividade como via de acesso ao mundo interior; a intersubjectividade como modo de o homem assegurar a estrutural relação ao próximo, mediante a fraternidade e tolerância; a sua condição de *imagem Dei*, tomada como princípio de espiritualização e fundamento para si mesmo. A partir desta articulação será salientado o horizonte metafísico da sua antropologia.

A noção de homem como microcosmos, sinal da preocupação naturalista da época e que o Santo tão bem acolhe, numa clara matriz franciscana, permite justificar a inevitável inserção do homem no mundo natural, que é corroborada pela seguinte afirmação: «pregai o Evangelho a toda a criatura, a todo o género humano que tem algo de comum a toda a criatura: aos Anjos, aos animais, às árvores, às pedras, ao fogo e à água, ao frio e ao quente, ao húmido e ao seco, porque o homem se chama microcosmo, isto é, um mundo em miniatura» (*O. C.*, II, p. 922).

Mediante esta noção de microcosmos, afirma-se a corporeidade como uma dimensão essencial do homem, a que corresponde o seu aparecer e desaparecer: «também se lhe chama corpo por desaparecer pela corrupção ou colocado em exposição» (*O. C.*, I, p. 847). De certo modo, o Doutor Evangélico acaba por nos apresentar o esboço de uma fenomenologia do corpo, por via das seguintes

menções: o corpo é frágil, num sentido negativo é análogo às trevas e à tristeza, a carne tem desejos contrários ao espírito (nestas formulações encontramos traços de negatividade no que diz respeito a uma sua compreensão, numa leitura de grelha platónico-agostiniana, própria desta tradição); mas o corpo é, também, «meio indispensável para viver» (*O. C.*, I, p. 526), bem como casa da alma, o que mostra já uma compreensão optimística. A positividade do corpo, como casa da alma, confere-lhe uma dignidade e honra, pois pela união da alma e do corpo dá-se o fortalecimento deste último.

Tomando em linha de conta estas afirmações, podemos considerar que o corpo é lugar de ambiguidade, na medida em que nele há negatividade e positividade. Por um lado, ele assinala a inserção do homem no mundo natural, por outro, é ponto de união com a alma e é a sua casa, pelo que, verdadeiramente, esta articulação é fundamental e corresponde às preocupações naturalísticas do seu tempo.

A realidade humana, enquanto tal, implica a consideração de que não é possível desligar o visível, que se apresenta como corpo, do invisível, a que corresponde a alma. O corpo, como forma de aparecer, é o ponto de referência relativamente ao próprio homem e aos outros, mas de tal modo que ele é concebido, analogicamente, aos outros seres da criação, por exemplo, às árvores: «a árvore é o corpo do homem» (*O. C.*, II, p. 86●).

Mas o corpo é mais que uma simples forma de apresentação no mundo natural: «o corpo do homem é como

a panela; a alma como o alimento» (*O. C.*, II, p. 884). Esta consideração mostra de um modo muito claro que o corpo é o apoio necessário e imprescindível para a alma, é o seu suporte, embora, através da noção de alimento aplicada à alma, seja muito nítido que há nesta última uma clara primazia ontológica.

Este tipo de argumentação mostra, de um modo evidente, a tese que lhe está subjacente da união da alma e do corpo, embora seja também devidamente assinalada a supremacia da primeira sobre o segundo, corroborando esta tematização com a seguinte asserção: «a alma é a vida do corpo; onde está a alma está a vida» (*O. C.*, II, p. 886). O termo vida, neste contexto, não aponta para uma compreensão biológica desta, mas sim para uma forma espiritual.

Neste momento, mediante este esboço de fenomenologia do corpo, podemos avançar com a consideração de que este é valorizado na economia da antropologia antoniana, numa atitude que revela novas preocupações, embora em sintonia com o seu tempo.

Esta dignidade do corpo tem a ver, fundamentalmente, com o facto de este não ser apreendido apenas como forma de ter, mas como modalidade de ser, ou seja, o corpo não é objecto de posse por parte do homem, não é algo desligado, que possa ser considerado como sendo-lhe exterior, e que por isso mesmo, numa leitura neoplatónica, deva ser desprezado ou, numa leitura herética, possa ser usado como se quiser, mas pelo contrário, mediante o valor cristológico da encarnação, tão valorizado por São Fran-

cisco de Assis, o corpo é constitutivo do próprio homem, há nele uma dignidade ontológica e metafísica.

Esta valorização da corporeidade é claramente posta em evidência por Santo António quando considera que existe uma superioridade do homem relativamente ao Anjo: «não podemos dizer a um Anjo: aqui estamos, somos os teus ossos e a tua carne. A ti, porém, ó Deus, ó Filho de Deus, que te revestiste não da forma angélica, mas da forma da descendência de Abraão, verdadeiramente, podemos dizer: aqui estamos, somos a tua carne e os teus ossos. Tem, portanto, compaixão dos teus ossos e da tua carne. E alguém, porventura, teve jamais ódio à sua carne?» (*O. C.*, I, p. 578).

O corpo, tal como o sensível, na formulação de Santo António, é perspectivado a partir de uma referência platónico-agostiniana, que conduz a uma sua desvalorização, mas esta enunciação é superada pela tese da valorização da inserção do homem no mundo por via da encarnação. De facto, a encarnação assinala o ultrapassar do dualismo antropológico a favor da consideração da união da alma e do corpo. A encarnação, assim compreendida, assegura já a nossa participação no ser e, nesse sentido, ela é abertura ao mundo, aos outros homens e impulso para a transcendência. Ela é uma situação inicial, o apoio necessário para a afirmação do homem como ser marcado pela itinerância, em busca da pátria celeste: «viver na carne para além da própria carne é próprio, não da natureza humana, mas celeste» (*O. C.*, I, p. 69).

Mas esta dupla consideração vem pôr em evidência que o corpo é lugar de ambiguidade: nele há certa negatividade, mas também positividade. Assim sendo, e tomando a noção de encarnação como central na economia da sua concepção antropológica, podemos afirmar que, para a sua época, Santo António nos apresenta uma consideração de homem claramente optimista, que passa pela valorização do corpo, salientando que este é uma referência essencial, que, devido à encarnação de Cristo, recebeu uma honra e dignidade, que, mediante a liberdade, o homem não deve deixar de procurar realizar. Mas este optimismo implica reconhecer que não é possível desligar os interesses do corpo dos essenciais interesses da alma. O mal só se insinua quando esta união é tomada num sentido invertido, ou seja, quando os interesses do corpo se sobrepõem aos interesses da alma. O homem pertence quer ao mundo natural quer ao espiritual e esta última pertença é fundamental.

Como *imago Dei*, o homem compreende-se como ser espiritual: criado à imagem e semelhança de Deus, pelo pecado obscurece a imagem e perde a semelhança, mas na dialéctica do pecado e da redenção, pelo esforço, a alma tem a possibilidade de restabelecer a semelhança e desocultar a imagem. Para Santo António, «a alma está onde está a vida» (*O. C.*, II, p. 886), porém, há que ter em linha de conta que a «razão é a faculdade superior da alma, que incita para o bem» (*O. C.*, I, p. 282).

Esta consideração significa que a perfeição humana se atinge mediante a virtude. Como refere no «Prólogo» aos *sermões*, a propósito dos proficientes, as virtudes são o meio indispensável de aperfeiçoamento espiritual, as quais devem concretizar-se em realizações que elevam o próprio homem. Há como que uma dialéctica, que se expressa metaforicamente, entre alimentar-se «interiormente com o sabor das virtudes e exteriormente [...] com o exemplo das boas obras» (*O. C.*, I, p. 2).

Mas que virtudes privilegia o Santo?

Sendo os *sermões* uma obra de carácter moral, não é de estranhar que as virtudes, que são padrões de excelência espiritual, ocupem na economia destes um papel saliente. Assim, o Santo menciona as virtudes em inúmeras circunstâncias. A certa altura compara-as a uma coroa de estrelas na cabeça: «na cabeça, no espírito, deve existir uma coroa de doze estrelas, que são as virtudes: três na fronte: a fé, a esperança e a caridade; três à direita: a temperança, a prudência e a fortaleza; três na parte posterior: a lembrança da morte, o dia amargo do juízo e a pena eterna do inferno; três à esquerda: a paciência, a obediência e a perseverança final» (*O. C.*, I, pp. 367-368).

Neste texto, que não esgota o universo da virtude, o Doutor Evangélico apresenta-nos um esboço de hierarquia em que as virtudes assumem a função de serem um travessamento necessário da vida moral e, ao mesmo tempo, orientam o homem na acção, no sentido de um aperfeiçoamento interior que se manifesta exteriormente.

O homem virtuoso é aquele que, no aderir à virtude, está a dar o seu assentimento ao bem e implicitamente a recusar o mal. Assim sendo, as virtudes implicam uma atitude de discernimento, de escolha de valores construtivos da vida espiritual.

Neste seu esboço de uma hierarquia das virtudes, o Santo coloca na «*fronte*» as virtudes teológicas — fé, esperança e caridade —, ou seja, confere-lhes proeminência, pois são uma espécie de núcleo orientador para a acção daquele que pretende agir em sintonia com os preceitos do cristianismo: «todas as nossas obras são inúteis para a vida eterna se não são condimentadas com o bálsamo da caridade» (*O. C.*, I, p. 234).

A caridade, ou amor, enquanto inclinação para o bem de um modo desinteressado, gratuito, visando o próximo e Deus, constitui-se como a matriz do seu pensamento, aliás em sintonia com a espiritualidade do seu mestre Santo Agostinho e do patrono da Ordem, São Francisco de Assis. A dialéctica do amor à natureza, ao próximo e a Deus é esclarecedora desta sua concepção, marcadamente franciscana.

Aprofundando o sentido da hierarquia apresentada, vemos que em segundo lugar, ou seja, à direita, menciona as virtudes cardeais — temperança, prudência e fortaleza, omitindo aqui a justiça, a qual, porém, será tratada como virtude cardeal em inúmeras passagens dos seus *sermões*. À esquerda coloca as virtudes da paciência, obediência e perseverança, que implicam certa disciplina e domínio de

si mesmo. As outras três, que não podem ser consideradas propriamente virtudes, configuram a atitude humana perante a vida, quando esta é regida pela recta razão.

A estas virtudes há que acrescentar as da humildade e pobreza, a primeira central na mundividência cristã medieval, a segunda incarnando a virtude franciscana por excelência, pois foi tão cara ao irmão Francisco: «os vários testemunhos de Cristo, tais como a humildade, a pobreza, a paciência e a obediência» (*O. C.*, I, p. 509).

Todas estas virtudes concorrem para a espiritualização do homem, umas apresentam-se mais em articulação com a vida activa, outras com a vida contemplativa, mas um traço as une: todas apontam para o aperfeiçoamento do homem frente a si mesmo, aos outros e a Deus.

O homem que pauta a sua acção pela virtude vive em harmonia e faz a experiência da pacificação interior, pois, ainda que não de um modo absoluto, mas relativo, está a corresponder aos desígnios para que foi criado, ou seja, ser *imago Dei*, num itinerário de progressiva valorização da vida do espírito e, portanto, de elevação e aperfeiçoamento.

É claro que o grande obstáculo à promoção espiritual, isto é, à realização da virtude, é o seu contrário, o vício, que submerge o homem no pecado. Esta uma realidade com a qual o homem, no seu itinerário de espiritualização, tem sempre de contar. Mas entre o vício e a virtude dá-se uma espécie de tensão, de tal modo que «o ingresso da virtude anula o vício» (*O. C.*, II, p. 602).

O vício, porém, tem o poder de se instalar e nesse caso o homem entra no domínio do pecado, sendo vícios a afastar, entre outros, a concupiscência, a soberba, a ira, a avareza. Estes corrompem e afastam o homem de Deus. Pelo vício, ou mediante qualquer outro mal, o homem relega-se para a *reggio dissimilitudinis*, ou seja, perde a semelhança com Deus e obscurece a imagem de Deus que traz em si.

Contudo, pelo esforço, pela recusa do pecado, do mal, tem a possibilidade de restabelecer a semelhança e desocultar a imagem. Ora, isto significa que o itinerário da regeneração está sempre ao alcance do homem dependendo da sua vontade, do seu esforço, em estreita relação com a Graça de Deus.

As virtudes, como vimos, são formas de excelência espiritual, elevam o homem, espiritualizam-no, promovem a sua interioridade. Nesse sentido, o recolhimento, como modo de asseguramento interior, é algo de essencial, numa dialéctica do pecado e da redenção: «Judite interpreta-se confitente e simboliza a alma fiel, que deve confessar o Senhor, declarando-lhe o crime e o louvor. Desce à sua habitação, quando, ao penetrar na própria consciência, repensa de alma amargurada os seus males» (*O. C.*, II, p. 134).

Mediante o recolhimento, pelo entrar em si mesmo, pela reflexão e prática da virtude, o homem compreende o seu mundo interior, na «solidão e repouso do espírito» (*O. C.*, II, pp. 656-657), aspecto absolutamente necessário a fim

de estar em condições de reconhecer que é um ser que não se basta a si mesmo, que é um ser de relação, ao *alter ego* e a Deus de que é imagem e semelhança. Ora, este relacionar-se afirma-se como *caritas*: «a caridade a principal entre as virtudes» (*O. C.*, I, p. 524). Isto significa que a subjectividade implica a intersubjectividade, bem como o anelar Deus, neste caso também mediante a aspiração a uma experiência de excesso, unitiva, apenas acessível aos *perfecti* e que traduz uma experiência limite e fundamental de Deus. Vida activa e vida contemplativa são caminhos de perfeição para Deus e a última nunca anula a primeira.

Mas, então, como caracterizar esta dialéctica do amor a Deus e ao próximo?

A vida activa é, de facto, um momento essencial de afirmação do homem como sujeito e aberto aos outros sujeitos. A relação ao outro, o meu semelhante, é essencial para Santo António. Não nos devemos esquecer que o Doutor Evangélico é franciscano, é um frade mendicante, para quem o próximo é um valor em si mesmo e também uma mediação necessária para Deus.

A mendicância, embora não perca de vista o essencial amor a Deus, que se exprime pela oração e por vezes pela experiência mística, valoriza a vida do frade no mundo, junto dos seus irmãos em Cristo, principalmente numa atitude de ajuda aos mais desprotegidos. De alguma forma a atitude mendicante está ligada aos problemas sociais que se colocam em função do crescimento das cidades no

século XIII. À medida que as cidades crescem aumenta a marginalidade, a pobreza, etc. Ora, as ordens mendicantes correspondem a uma necessidade dos novos tempos, que trazem consigo novas preocupações e postulam uma outra atitude.

Assim, dois são os caminhos que conduzem a Deus: pela contemplação, acessível apenas a uns poucos, pela mediação do amor ao próximo, que é uma imagem do amor absoluto que o homem deve a Deus: «a caridade de Deus e do próximo. Ela conduz à perfeição todo o homem» (*O. C.*, I, p. 353). Francisco da Gama Caeiro comenta da seguinte forma esta problemática: «A partição do amor em amor de Deus e do próximo corresponde à distinção que o Santo faz da vida em activa e contemplativa, a primeira consagrada ao suprimento das necessidades do próximo e a segunda à contemplação de Deus.»

Analisemos, pois, de um modo mais pormenorizado, como Santo António perspectiva a questão da alteridade, ou seja, do amor ao próximo. Em primeiro lugar relaciona-o com a bondade e chega a afirmar: «o amor só nos bons costuma existir» (*O. C.*, II, p. 20), além disso ele é vínculo entre o homem e a própria realidade divina: «o amor liga a Deus e ao próximo» (*O. C.*, II, p. 20). Contudo, o amor diz-se e efectiva-se de diferentes maneiras: amizade, concórdia, tolerância para com o outro, apoio no desalento, socorro na doença e adversidade. Está aqui bem expressa a preocupação e a atenção para com a realidade

efectiva que o próximo constitui numa linha de valorização do ser-se amigo em que a noção de solicitude é fundamental: «solicitude pela necessidade do próximo» (*O. C.*, II, p. 250). Ora, como podemos verificar, estas referências salientam que o *alter ego* é um bem em si mesmo, inestimável, uma protecção: «No eclesiástico: o amigo fiel é uma forte protecção, quem o encontrou, encontrou um tesouro» (*O. C.*, II, p. 901).

Esta preocupação relativamente ao próximo é um traço marcante do seu pensamento, em que existir é coexistir, ou seja, o homem só é na e pela relação aos outros, de tal modo que esta lhe é constitutiva e promotora de serenidade e bem. Na abertura ao outro o homem faz a experiência da pacificação interior e sente-a como fundamental e estruturante relativamente a si mesmo. Encontramo-nos, sem dúvida, perante um esboço de fenomenologia da subjectividade e da intersubjectividade, que aponta mais uma vez para a actualidade do seu pensamento.

O amor a Deus, que implica, como já vimos, o amor ao próximo, prolonga-se no «desejo dos bens superiores» (*O. C.*, I, p. 765). Estes bens atingem-se mediante um aperfeiçoamento interior, através do valorar das virtudes, de tal modo que o ser humano como que cumpre o seu destino, ou seja, realiza em si a *imago Dei*, mas numa dialéctica do interior e do exterior, de tal modo que «o rosto de Deus espelha-se na nossa razão» (*O. C.*, II, p. 367). Assinale-se que, para o Santo, esta problemática do rosto emerge de um modo recorrente, com a intenção de apro-

ximar homem e Deus, num espelhar-se onde irradia o bem, a beleza, a suavidade. Este irradiar de Deus promove no ser humano a ascese interior, bem como as boas obras, de tal maneira que este é conduzido do visível para o invisível, mediante a oração, a penitência, o abdicar dos seus interesses mais imediatos. Esta elevação interior, que se manifesta exteriormente, é já um anúncio da experiência fundamental da mística, que Santo António tão bem soube expressar nos seus sermões e que mais adiante referiremos.

CRISTOLOGIA

Para compreendermos bem esta dialéctica do amor a Deus, essencial e absoluto, e do amor ao próximo como mediação incontornável, é necessário ter em conta a sua cristologia. O franciscanismo, na sua espiritualidade, é cristocêntrico. Com efeito, devemos ter presente que São Francisco de Assis tomou como ideal de vida o imitar Cristo, considerando-o um modelo e privilegiando a virtude da pobreza, pois é a única que permite que o homem esteja inteiramente disponível, no sentido de aberto a tudo o que não são os seus interesses mais imediatos e comezinhos. A pobreza, como o reduzir ao mínimo a necessidade de bens exteriores, é uma forma de promover a riqueza interior, a espiritualização, que Cristo de modo exemplar realizou na existência.

Nos sermões antonianos também está presente, de um modo muito claro, este desiderato, marcadamente franciscano. Jesus Cristo é inúmeras vezes referido, considerado como modelo a diferentes níveis. Com efeito, são recorrentes as referências à sua vida, desde o nascimento à ressurreição, com a intenção de pôr em evidência as suas qualidades como exemplo a reter, como modelo histórico e trans-histórico, como símbolo do cruzar do divino e do humano. A encarnação de Cristo, por exemplo, assume uma importância significativa para compreendermos o homem na sua relação essencial com o divino.

Vejam, pois, de que modo o Santo nos apresenta a figura de Jesus Cristo. Em primeiro lugar, há que salientar o facto de Cristo ser o alfa e o ómega da criação, ou seja, esta tem Nele o seu princípio e o seu fim (cf. *O. C.*, I, p. 331). Além disso, considera que Cristo é um modelo para o homem, de tal modo que, explicitamente, O menciona como sendo detentor das virtudes principais: caridade, bondade, justiça, fidelidade, humildade, fortaleza, misericórdia e pobreza. Mas, porque estas virtudes são activas, e no seguimento delas, acentua que Cristo é doce, amigo, conselheiro, príncipe, pontífice e médico. Metaforicamente é chamado de «mel dos Anjos, doçura de todos os Santos» (*O. C.*, II, p. 761).

Com estas considerações é claro que está aqui presente Cristo como amor e não como temor, Cristo como mediador entre os homens e o Pai, acentuando-se nesta me-

dição a sua intercessão: «mediador entre Deus e os homens roga por nós ao Pai» (*O. C.*, II, p. 451).

Muitas outras menções poderiam ser feitas; porém, há que salientar que os seus *sermões*, que tinham como intenção a pregação, não nos apresentam uma sistematização teológica, mas colocam-nos em acto perante a exemplar figura de Jesus Cristo (cf. J. Galot).

MÍSTICA

Santo António, a propósito da exegese bíblica, referenciou quatro sentidos, entre eles o anagógico, que diz respeito à mística e pressupõe um estágio de aperfeiçoamento superior, acessível apenas a alguns, e que requer uma iniciação. A presença da mística nos seus sermões não é um epifenómeno, mas antes corresponde a um claro pendor da sua personalidade. Nesse sentido, o Santo não podia deixar de valorizar a vida contemplativa, que, como muitas vezes menciona, «mal se experimenta nesta vida» (*O. C.*, I, p. 178).

A mística assinala um momento fugaz, evanescente, de união com Deus. Experiência fundamental, preciosa e rara, comparável à safira, que metaforicamente se expressa como «treva» e como «toque», marcada pelo sentimento do afecto: «a safira é pedra de cor celeste. E porque não se deve estar sempre em contemplação, acrescenta-se: distinto como safiras, como se dissesse: não há safiras por toda a parte,

dado que uma pessoa não se deve dar de contínuo à vida contemplativa» (O. C., I, p. 912).

A contemplação está assente no desejo de Deus, mas esta é árdua, difícil, não acessível a todos, porém, ao mesmo tempo, é doce. Esta doçura exprime o sentimento da alma quando esta como que se sente desligada do corpo e se une a Deus pelo vínculo do amor, o qual procede do coração.

Encontramo-nos perante o que é essencial, mas inefável, só acessível aos *perfecti*. Experiência de inebriamento interior, indizível, e, por isso mesmo, só indirectamente pode ser expressa: esta é, com efeito, da ordem do que se toca, mas logo escapa, do que se oculta ou vela. Realidade que assinala um excesso e que embora fugidia se oferece à reconquista pessoal, mediante a iniciativa e o esforço do espírito, enquanto guiado pelo amor ardente de Deus.

Mas a mística antoniana também está marcada pela noção de treva, de noite, no sentido da obscuridade que os místicos mencionam, ou seja, na contemplação dá-se o obscurecimento dos sentidos e da razão, de modo a deixar que a experiência de união do homem com Deus se dê, não cara a cara, não de um modo diurno, solar, mas de um modo nocturno. A experiência mística em Santo António caracteriza-se por ser nocturna, daí o sentido valorativo das noções de treva e de noite.

Mediante o aperfeiçoamento espiritual, que implica uma ascese, o homem faz a experiência do anular de si em

Deus e este despojamento expressa-se em termos nocturnos. Diz-nos Francisco da Gama Caeiro, «esta noite mística não é mais do que a ascensão espiritual, com os seus contrastes, suas ansiedades, suas lutas, suas alternâncias de desespero e de esperança, suas explosões de fé e de amor, confiança na misericórdia divina e o prémio final de união com o Amado». União fundamental, indizível, que se exprime metaforicamente, suave e doce, cuja matriz é, indubitavelmente, o amor.

OS SÍMBOLOS DO SANTO

Santo António, aliás como todos os santos, é identificado na figuração plástica por símbolos, que têm por finalidade dar a conhecer uma ou outra faceta mais peculiar da sua vida, da sua personalidade ou mesmo da sua mundividência. Nesse sentido, iremos apresentar cinco figurações que estão ligadas, tradicionalmente, à sua figura de santo franciscano douto, mas também popular.

O livro e o saber: as imagens mais antigas que se conhecem de Santo António representam-no com um livro, a Bíblia, sinal do seu saber, especialmente no que diz respeito ao conhecimento profundo e vasto que possuía, relativamente à Sagrada Escritura, referência obrigatória, pela qual passava a concepção de mundo na Idade Média.

Como o próprio menciona: «não conhece as letras quem ignora a Escritura Sagrada» (*O. C.*, I, pp. 1-2). A iconografia portuguesa, mais antiga, representa-o apenas com o livro. Temos, como exemplo, a figuração do Santo no *Livro de Horas de D. Duarte* e o *Santo António* da colecção Vilhena.

O Menino Jesus e o amor às crianças: a partir dos meados do século xv, a imagem do Menino Jesus aparece associada à de Frei António. Mas é sobretudo no século xvi que esta figuração adquire uma enorme relevância, de tal modo que o Menino ao colo do Santo, muitas vezes junto ao seu coração, ou então sentado no livro, são representações que vão emergir como uma identificação muito forte, que com o passar do tempo se irá tornar preponderante, colocando em segundo plano a imagem do livro, ainda que esta nunca desapareça, pois está praticamente presente juntamente com o Menino. Para a piedade popular esta figuração é a mais significativa, é aquela que vai impor-se em todo o mundo. Esta, com efeito, possui um fundo lendário, relacionado com a sua vida. Assim, quando chegado quase ao final da sua vida terrena, em Camposampiero, na casa do conde Tiso, conta a lenda que o Menino Jesus lhe apareceu, como reconhecimento do seu grande amor por Cristo Menino e pelas crianças que dele se abeiravam.

O lírio e a castidade: o lírio, que significa a pureza e a castidade, começa a ser considerado um atributo do Santo

nos meados do século xv. Sem dúvida que pretende chamar a atenção para uma das suas virtudes, posta em evidência nas suas biografias e no *Liber Miracolorum*, e também sobejamente reconhecida em vida, ou seja, a castidade. Muito presente na iconografia, surge sempre associado a outros símbolos.

A cruz e o cristocentrismo franciscano: símbolo franciscano por excelência, assinala o cristocentrismo franciscano e que Frei António, aliás em sintonia com São Francisco, tão bem acentua e valoriza na sua obra, ao conferir uma grande importância espiritual à salvação do homem mediante a cruz, pela imitação de Jesus Cristo, como modelo insuperável.

O saco e a mendicância: símbolo da franciscana «irmã pobreza», o saco está presente na mais moderna figuração antoniana, ainda que tenha raízes na tradição mais antiga, ligada ao facto de ser um frade mendicante. O saco onde se guardava a esmola recebida dia a dia, sem amealhar nada de um dia para o outro, nomeadamente o pão que em seguida era partilhado com os pobres e os doentes, bem como com os confrades.

O SANTO POPULAR

Santo António de Lisboa é, como já vimos, o único Doutor da Igreja português e, sem dúvida, um dos santos

mais invocados no mundo e mais presente nos altares. A sua devoção é, praticamente, universal.

Santo douto, o seu saber, transvasado na sua obra sermonística, dá conta da sua estatura de pregador, teólogo, franciscano, místico, como aliás já foi mencionado. António é o primeiro teólogo da Ordem Franciscana, segundo confirmação expressa de São Francisco, mas este homem douto cedo se instalou no coração do povo, daí serem inúmeras as formas de devoção popular a António, o Santo do Menino Jesus.

Esta devoção popular é contemporânea da sua pregação em Itália e no Sul de França, conforme salientam as suas biografias. De facto, a sua vida de pregador, após a sua prédica em Forlì (1222), abre-lhe o caminho para o coração daqueles que o escutavam.

Segundo a sua primeira biografia, a *Legenda Prima*, toda a espécie de gente, novos e velhos, crianças, mulheres e homens, sem distinção de classes sociais, acorriam para ouvir a sua palavra, forte e melodiosa, capaz de os elevar até Deus. Quando pregava, a cidade de Pádua parava para o escutar. Frei António tinha o dom da palavra, que lhe permitia entrar no coração dos que o escutavam, suscitando uma atitude de adesão à pregação, portanto, de elevação interior.

António, conforme já mencionámos, o que nos deixou escrito foram *sermões*, mas de tipo douto, que correspondiam às exigências da *ars praedicandi*, que não se

destinavam a ser pregados directamente, mas que eram uma espécie de modelos para serem desenvolvidos a fim de darem lugar a sermões predicáveis, a que correspondia a *ars concionandi*.

Ora, esses sermões populares, que o Santo tantas vezes pregou, só de um modo indirecto os podemos evocar. A sua primeira biografia traça, muito claramente, o retrato de António como pregador exímio, que através do poder da palavra arrastava multidões, chegando mesmo a converter os mais rebeldes. A confirmar este aspecto, alguns milagres dizem quer do seu poder de pregador, quer acerca da devoção que lhe era prestada.

Na biografia *Benignitas* conta-se o milagre da «Pregação ouvida de longe»: uma mulher devota do Santo é impedida de se deslocar ao local onde este iria pregar pelo marido que se encontrava doente. Esta, triste e inconformada, abeira-se da janela da casa e para seu espanto começa a ouvir o sermão como se o Santo estivesse próximo. O marido, primeiro descrente, critica-a, mas também ele ouve e, a partir daí, torna-se mais um devoto do Santo.

Na biografia *Rigaldina* é contado o milagre da «Pregação durante uma tempestade»: em Limoges, Santo António preparava-se para pregar quando se apercebeu de que havia demasiada gente para estar dentro de uma igreja. Resolveu, por isso, pregar ao ar livre,

num lugar chamado Cova das Arenas. Durante a pregação surge uma tempestade fortíssima. A multidão, com medo, prepara-se para dispersar. Mas o Santo assegura-lhes que não lhes acontecerá nada, nem sequer se molharão com a chuva. De facto, Santo António prega normalmente, enquanto a tempestade poupa o local onde estão, permitindo que o povo siga atentamente a sua pregação.

Muitos outros exemplos poderiam ser aqui evocados, mas o mais importante é salientar esse dom, reconhecido em vida, essa espiritualidade franciscana, que aposta no despojamento de si, centrando-se no outro, aquele que está no desalento, que o ergue como santo tutelar junto do povo.

Muitos outros milagres ligados à devoção durante a sua vida poderiam aqui ser mencionados, mas passemos à devoção após a sua morte, a qual nunca deixou de se expandir.

Em nosso entender, o culto prestado a Santo António, que assinala uma devoção multissecular e omnipresente, é da ordem do mistério, no sentido de não ser totalmente explicável. Estamos perante uma piedade popular que se manifesta segundo as mais diversificadas formas de devoção. No seu estudo *A Piedade Popular e Santo António*, o franciscano Frei Henrique Pinto Rema tratou este aspecto com o rigor e a meticulosidade que lhe são sobejamente reconhecidos.

Mas traçando o seu perfil espiritual, certamente que as razões que fazem dele um santo tão popular começarão a emergir e a explicar o apegamento afectivo à sua figura.

O Padre António Vieira, que tantas vezes pregou de e com Santo António, diz-nos num dos seus *sermões*: «Se nos adoce o filho, Santo António; se nos foge o escravo, Santo António; se mandais as encomendas, Santo António; se esperais o retorno, Santo António; se aguardais a sentença, Santo António; se perdeis a menor miudeza da vossa casa, Santo António; e, talvez, se quereis os bens da alheia, Santo António.» Por esta invocação logo nos apercebemos do fervor popular que no século xvii, em Portugal, que incluía neste caso o Brasil, era votado ao Santo, o protector das grandes e pequenas coisas. Protecção que tão bem se enuncia na expressão popular «valha-me Santo António», quando algum perigo real espregueia, quando alguma adversidade sobrevenha.

A devoção em vida não deixa de crescer após a sua morte em Itália, em Pádua, sendo o santo que mais rapidamente foi canonizado. Mas em Lisboa a piedade popular firma-se, fundamentalmente, quando no século xv a casa de seus pais e onde nasceu passou a ser uma capela. É este o acontecimento que assegura o crescer incessante do culto antoniano, que não se vai restringir à capital, mas vai estender-se, de uma maneira muito sólida, a todo o País, em parte devido à acção dos franciscanos, em parte

fruto do fervor da gente do povo que via neste santo um amigo e protector, um símbolo de humanidade e de compreensão nos momentos mais difíceis, emergindo também como casamenteiro, sendo este um aspecto muito peculiar da devoção que lhe é prestada.

Habitando no coração antigo de Lisboa, é o Santo dos pobres, do povo humilde que aí trabalha ou reside, mas também de todos aqueles que dele se abeiram, reconhecendo-lhe o poder de intercessão.

Com efeito, a sua espiritualidade, que parte do conhecimento teórico e profundo da Sagrada Escritura, enraíza-se no terreno da realidade humana mais concreta, passando das palavras aos actos que a verificam. Como nos diz nos seus *sermões*: «O que está cheio do Espírito Santo fala várias línguas, as línguas da humildade, pobreza, paciência e obediência. Falamos com estas virtudes quando as mostramos aos outros em nós mesmos. A linguagem é viva quando falam as obras.» E são as obras que o imortalizam, pelo modelo de virtude que a sua vida constituiu, pelo poder de intercessão.

SANTO ANTÓNIO SOLDADO

Um dos aspectos da devoção popular, cuja tradição é de origem exclusivamente portuguesa, é a referência ao Santo como defensor do exército português.

A invocação da protecção dos santos em batalha era um costume antigo. Até ao reinado de D. João I a invocação de São Tiago era muito frequente, tendo, nesta altura, sido substituída pela invocação a São Jorge.

O poder protector de Santo António surge mais tarde, no século xvii, num momento difícil da História de Portugal, durante o período da Guerra da Restauração, frente ao domínio espanhol, em que a independência tinha sido perdida, devido à morte do rei D. Sebastião, no Norte de África, na Batalha de Alcácer Quibir.

Embora não seja possível afirmar com toda a segurança, terá sido D. Afonso VI, em 1655, quem ordenou que o Santo fosse alistado no exército português, como seu patrono, assentasse praça como soldado e lhe fosse pago o respectivo soldo. Este facto revela, sem margem de dúvida, que a devoção dos militares portugueses era muito grande e profunda, assente na crença da acção benfazeja do Santo no campo militar.

Este aspecto corresponde ao reconhecimento da sua faceta de Santo protector dos Portugueses, expandindo-se de tal modo que o próprio exército o acolhe no seu seio, como um dos seus. Santo António surge, assim, devido ao poder de intercessão, ligado às vitórias consideradas difíceis no campo de batalha. Deste modo é considerado um defensor do País.

A DEVOÇÃO NO MUNDO

Santo António, como taumaturgo e figura modelar da Igreja, está presente em todos os continentes. Estamos perante um santo verdadeiramente universal.

Desde o início das descobertas dos Portugueses, as primeiras caravelas levavam religiosos, na qualidade de guias espirituais dos marinheiros. Mas, para além disso, embarcavam também outros eclesiásticos, entre eles franciscanos, com a finalidade de missionar os povos com os quais iam contactando. Naturalmente, os franciscanos portugueses levavam consigo Santo António, com o intento de evangelizarem, de tal modo que o podemos considerar, num sentido lato, o primeiro missionário português.

Na realidade, quando passou da canónica coimbrã para a Ordem Franciscana, o seu objectivo declarado era dirigir-se ao Norte de África, com o intuito de converter os Mouros. O seu projecto, como já vimos, fracassa, devido a ter adoecido, mas mais tarde, a exemplaridade da sua vida, a sua fama como taumaturgo, o seu poder de intercessão, espalham-se por todo o mundo. Com efeito, os missionários franciscanos introduziram o seu culto nas terras onde missionaram, construindo capelas, igrejas e hospícios com o seu nome e em sua honra e louvor.

Angola, Moçambique, Guiné, Macau, Goa, Brasil, ainda hoje apresentam marcas vivas da sua presença (cf. M. L. S. Ganho).

Tomando como paradigma o caso de Goa, verifica-se que, aquando da descoberta do caminho marítimo para a Índia, segundo ordens do rei D. Manuel I, os comandantes das caravelas deviam levar consigo sacerdotes a fim de acompanharem espiritualmente a tripulação e religiosos com a função de missionar. Na expedição que chegou à Índia, em Agosto de 1500, iam embarcados oito sacerdotes diocesanos e oito franciscanos. Estes últimos chegaram bem preparados para a pregação, cuja finalidade era a conversão dos gentios. Em Goa e Damão ainda hoje existem igrejas e capelas com o seu nome e erguidas em sua honra, bem como escolas médias e secundárias também possuem o seu nome.

No Brasil, como em toda a América Latina, a devoção é muito intensa, estendendo-se mesmo à toponímia.

No Brasil assiste-se a um fenómeno deveras interessante. Para além de permanecer na tradição cristã como um modelo de santidade, de que a veneração do Padre António Vieira, no século xvii, é paradigmática, Santo António miscenizou-se, ou seja, foi integrado nos cultos afro-brasileiros, de tal modo que na tradição bantu emerge como uma espécie de orixá, pelo seu poder de intercessão e protecção. No Brasil, ainda, ele é o protector das crianças pobres, sem abrigo, conforme refere Frei Chico (cf. F. Van der Poel).

Muitos outros exemplos poderiam ser dados, mas ao nível da figuração plástica o Santo António negro, ou o indu, ou o da tradição afro-brasileira, vêm mostrar, ine-

quivocamente, que cada povo se apropria à sua maneira da sua figura, integrando-a na sua própria cultura. Esta é, sem sombra de dúvida, uma riqueza acrescida para a expansão da sua devoção.

Se os franciscanos divulgaram o seu culto como santo pertencente à Ordem Seráfica, os jesuítas portugueses fizeram de Santo António o santo capaz de representar os valores da missionação portuguesa em todo o mundo.

Nesta convergência de esforços, Frei António aparece, ainda hoje, em termos qualitativos e quantitativos, como o santo mais presente em todo o mundo.

CONCLUSÃO

Pela exposição feita, podemos afirmar que Santo António de Lisboa e de Pádua é uma figura marcante da Igreja e da cultura portuguesa, no início da nossa nacionalidade. O Santo emerge como um modelo, no seu tempo e ao longo dos tempos, como tivemos oportunidade de mostrar.

Com efeito, e no que diz respeito à nossa época, podemos referir a sua actualidade a diferentes níveis:

— no que toca ao seu pensamento, é de salientar a sua preocupação para com o próximo, sobretudo aquele que sofre, mediante o valorizar da fraternidade; além disso, a sua consideração acerca de Jesus Cristo e do Pai como amor, como lei interior do homem que impele para a realização das boas obras; por fim, a sua sensibilidade para com a natureza, aspecto que hoje em dia é tão fundamental valorizar, numa atenção ao sentido global da Criação divina;

— quanto à devoção, a disseminação do seu culto por todo o mundo, as diferentes formas de apropriação cultu-

ral da sua figura, põem em evidência a sua faceta de santo popular, dos humildes, dos pequeninos, daqueles que mais necessitam de protecção.

Santo António marcou a sua época, como ainda hoje marca a nossa, pelo exemplo, pelo modelo que é. Mas isto só é possível na medida em que habita no coração daqueles que o estudam e, essencialmente, dos que o invocam com devoção. A sua mensagem é universal, tal como o seu culto. Santo douto, Santo popular, o que foi a sua vida, o que foi a sua obra, ainda está pleno de sentido.

BIBLIOGRAFIA ESSENCIAL

Dividimos a bibliografia sobre Santo António em três partes: a primeira, menciona as principais edições disponíveis sobre os sermões antonianos; a segunda, as obras de referência essencial para o estudo da sua obra; a terceira, indica os estudos mais particulares que, integrados em estudos colectivos ou em revistas, foram citados ao longo deste trabalho.

I

«S. Antonii Patavini, o Min. Doctoris Evangelici». *Sermones Dominicales et Festivi ad Fidem Codicum Recogniti*, Pádua, Messaggero, 1979, vols. I-III (edição crítica).

Santo António de Lisboa. Doutor Evangélico, Obras Completas, introd. e notas por H. Pinto Rema, Porto, Lello, 1987, vols. I-II (ed. bilingue — latim e português). Será esta obra que citaremos, com a seguinte sigla: ●. C., I ou II, consoante o tomo, seguido da referência às páginas.

Santo António de Lisboa, Biografias – Sermões, Braga, Ed. Franciscana, 1998, vols. I-III.

II

- CAEIRO, Francisco da Gama, *Santo António de Lisboa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995 (2.^a ed.), 2 vols.
- FRIAS, Agostinho Figueiredo, *Lettura ermeneutica dei «sermone» di sant'Antonio di Padova. Introduzione alle radici culturali del pensiero antoniano*, Pádua, Centro Studi Antoniani, 1995.
- GAMBOSO, Vergilio, *Antonio di Padova. Vita e spiritualità*, Pádua, Messaggero, 1995.
- LOPES, Fernando Félix, *Santo António de Lisboa. Doutor Evangélico*, Braga, Ed. Franciscana, 1992 (5.^a ed.).
- MATTOSO, José (coord.), KRUS, Luís, e CALDEIRA, Arlindo, *8.º Centenário do Nascimento de Santo António*, Lisboa, CTT Correios, 1995.
- PACHECO, Maria Cândida, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.
- REMA, Henrique Pinto, «A piedade popular e Santo António», in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, UNL, 10, 1998.
- «Colóquio antoniano. Na comemoração do 750.º aniversário da morte de Santo António de Lisboa», *Actas*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982.
- «Congresso Internacional 'Pensamento e Testemunho'. 8.º Centenário do Nascimento de Santo António», *Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa; Família Franciscana Portuguesa, 1996, II vols.
- La devozione antoniana nel mondo. Convegno di Studio organizzato dal Messaggero di Sant'Antonio (Padova, 19-21 ottobre 1995)*, Pádua, Messaggero, 1995.
- «Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani», *Atti del Congresso Internazionale di Studio sui «sermone» di S. Antonio di Padova*, Pádua, Messaggero, 1982.

«Il 'liber naturae' nella 'lectio' antoniana», *Atti del Congresso Internazionale per l'VIII Centenario della nascita di sant'Antonio di Padova* (Roma, 20-22 novembre 1995), Roma, Pontificio Ateneo Antonianum, 1996.

Il mandorlo e la locusta. Venti scrittori interpretano i Sermoni di Sant'Antonio, Pádua, Messaggero, 1998.

III

BERTAZZO, Luciano, «Le testimonianze di Sant'Antonio e il nostro tempo», in *Congresso Internacional «Pensamento e Testemunho»*.

CAEIRO, Francisco da Gama, «Fontes portuguesas da formação cultural do Santo», in *Santo António de Lisboa*.

DAHAN, Gilbert, «Saint Antoine et l'exégèse de son temps», in *Congresso Internacional «Pensamento e Testemunho»*.

GALOT, Jean, «La cristologia nei sermoni di Sant'Antonio di Padova», in *Le Fonti e la Teologia dei sermoni Antoniani*.

GANHO, Maria de Lourdes Sirgado, «A natureza e natureza em Santo António», in *Itinerarium*, Braga, 42, 1996.

—, «La devozione ad Antonio nel mondo scoperto dai portoghesi», in *La Devozione Antoniana nel Mondo*.

LEONARDI, Claudio, «Antonio di Padova e la questione francescana», in *Congresso Internacional «Pensamento e Testemunho»*.

MANSELLI, Raoul, «La coscienza minoritica di Antonio di Padova di fronte all'Europa del suo tempo», in *Le Fonti e la Teologia dei sermoni Antoniani*.

POEL, Francisco Van der, «L'ellenizzazione di S. Antonio nei culti afro-brasiliani», in *La Devozione Antoniana nel Mondo*.

RIGON, Antonio, «Note sulla fortuna dei sermoni antoniani nel XII secolo», in *Congresso Internacional «Pensamento e Testemunho»*.

ÍNDICE

Introdução	3
A vida	5
A obra	11
O Doutor da Igreja	16
As fontes do seu pensamento	19
O pensamento	22
Natureza	23
Antropologia	27
Cristologia	40
Mística	42
Os símbolos do Santo	44
O Santo popular	46
Santo António soldado	51
A devoção do mundo	53
Conclusão	56
Bibliografia essencial	58

Esta 2.^a edição
foi composta e impressa
na
Imprensa Nacional-Casa da Moeda
com uma tiragem de 500 exemplares.
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se
em Julho de dois mil e sete.

ED. 1014573
ISBN 978-972-27-0989-7

DEP. LEGAL N.º 261 964/07

ISBN 978-972-27-0989-7



9 789722 709897